

INKULTURATION UND BEGEGNUNG DER RELIGIONEN IM 16. JAHRHUNDERT

BERNARDINO DE SAHAGÚNS BEITRAG IN MEXIKO

von Michael Sievernich

*Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare
quandoque quidem defendendo fidem secundum illud 1 Petr 3.*

Thomas von Aquin

S. th. II II q. 10 a. 7 ad 3

In einem konzisen Überblick über die Begegnung der Religionen bestimmte der um die Ökumene verdiente evangelische Kirchenhistoriker PETER MEINOLD bei seiner Abschiedsvorlesung am Institut für Europäische Geschichte (Mainz) die Rolle Europas folgendermaßen: „Europa ist derjenige Kontinent, der im Unterschied zu allen anderen Erdteilen seine geistige Eigenständigkeit durch die auf seinem Boden erfolgte Begegnung der Religionen und durch die in allen Epochen seiner Geschichte geschehene Verarbeitung dieses Phänomens gewonnen hat. Erst durch diesen Prozeß, der sich durch die Geschichte Europas verfolgen läßt, ist dieser Erdteil zu dem geworden, was er heute ist, und wie er sich in kultureller, politischer, sozialer und religionsgeschichtlicher Hinsicht mit all seinen Problemen darstellt.“⁴¹

Auf diese historische Rolle kann Europa zweifelsohne stolz sein, und hier liegt auch eine der entscheidenden Herausforderungen für die Zukunft: den Raum zu solcher Begegnung zu gewähren und zu gestalten. Freilich hat Europa diese Vorreiterrolle im Lauf der Jahrhunderte höchst unterschiedlich wahrgenommen. Exemplarisch läßt sich dies am bewegten 16. Jahrhundert aufzeigen, in dem die Begegnung mit den Religionen hinter die interkonfessionellen Auseinandersetzungen zurücktreten mußte, jedenfalls in Europa.

I. Zwei Typen von „Religionsgesprächen“

Im 16. Jahrhundert bilden sich an geographisch weit auseinanderliegenden Orten zwei typische Formen von „Religionsgesprächen“ aus: eine Form des interkonfessionellen Gesprächs im Gefolge der innerchristlichen Reformation und eine Form des interreligiösen Gesprächs im Gefolge der mit der europäischen Expansion einhergehenden Konfrontation mit bislang unbekanntem Religionen.

Auf europäischem Boden führen die Auseinandersetzungen um die Gestalt der Kirche in Reformation und Katholischer Reform zu einer *Blickverengung*. Die europäische Christenheit ist so mit sich selbst beschäftigt, daß für ein Gespräch zwischen den Religionen kein Platz bleibt. Das Christentum spaltet sich auf in Konfessionen, und alle Energie muß aufgewandt werden, um

deren Grenzen zu bestimmen. So sehr hat das Christentum sich in Glaubenskämpfen entzweit, daß die Politik anstelle der Religion Einheit stiften muß. So tief sind die innerchristlichen Gräben geworden, daß es der „Religionsgespräche“ über Fragen des Bekenntnisses zwischen den sich herausbildenden Konfessionen bedarf, sei es zwischen Katholiken und Protestanten (wie beim Regensburger Religionsgespräch 1541), sei es zwischen rivalisierenden Reformatoren (wie beim Marburger Religionsgespräch zwischen Luther und Zwingli 1529). Bis heute gilt in der Kirchengeschichtsschreibung jedweder Provenienz die aus der Blickverengung stammende Sprachregelung: Religionsgespräche sind Gespräche der christlichen Konfessionen über Bekenntnisfragen.

Im selben 16. Jahrhundert gibt es jedoch auch eine *Blickerweiterung*, allerdings nicht auf europäischem Boden. Begegnung und Gespräch des Christentums mit anderen Religionen finden an der äußersten Peripherie der damals bekannten Welt statt; dort, wo die Missionare im Gefolge der Entdecker und Eroberer auf andere Hochkulturen stoßen und in diesen das Evangelium einzuwurzeln versuchen.

Diese *Religionsgespräche* finden statt in Tenochtitlán, der Hauptstadt des Aztekenreiches, und in Yamaguchi in Japan. In Mexiko im Jahr 1524, zwischen Franziskanern und aztekischen Adeligen und Priestern; in Japan im Jahr 1551, zwischen dem Jesuiten COSME DE TORRES und buddhistischen Bonzen.² Beide Begegnungen stehen insofern in einem Zusammenhang, als COSME DE TORRES sich vier Jahre (1538–1542) in Mexiko aufgehalten und wohl bei den Franziskanern „gelernt“ hatte, bevor er im indischen Goa von FRANZ XAVER in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurde und als dessen Begleiter nach Japan kam.

Die europäische Kirchengeschichtsschreibung hat sich bislang vornehmlich für die „Religionsgespräche“ der Konfessionen interessiert; der andere Typ der „Religionsgespräche“ als dialogische Begegnung des Christentums mit anderen Religionen wird höchstens am Rande erwähnt. Nicht nur die immer brisanter werdende Problematik der Inkulturation, sondern auch der Auftrag des II. Vatikanischen Konzils zum Gespräch und zur Zusammenarbeit mit den nichtchristlichen Religionen³ lassen die Begegnung und den Dialog der Religionen immer dringlicher erscheinen.⁴ Über die fiktiven idealen Religionsgespräche hinaus, wie sie ein RAMÓN LULL in seinem *Libre del gentil e dels tres savis* oder ein NIKOLAUS VON KUES in seinem Traktat *De pace fidei* konzipierten, gewinnen auch die Religionsgespräche an Bedeutung, die faktisch stattgefunden haben und literarisch überliefert sind. Sicherlich behalten die Konfessionsgespräche des 16. Jahrhunderts ihren Rang für die Ökumene; eine weniger eurozentrische Perspektive der Kirchengeschichte wird sie jedoch in einen weiteren, durchaus relativierenden Kontext stellen. Einer der großen Männer dieser Epoche, der Franziskaner BERNARDINO DE SAHAGÚN, dessen Werk freilich mehr den Ethnologen als den Theologen bekannt ist, hatte schon eine die Ereignisse im alten Europa und in der Neuen Welt umgreifende Perspektive entwickelt: Gott unserem Herrn habe es gefallen, so schreibt er im Vorwort zu seiner Enzyklopädie der Nahua-Kultur, der Kirche

in den neuentdeckten Ländern zurückzuerstatten, was ihr der Dämon in England, Deutschland und Frankreich, in Asien und Palästina geraubt habe.⁵

II. Der Kontext der Religionsbegegnung in „Nueva España“

Die Begegnung der Religionen und das mexikanische Religionsgespräch von 1524 können nur im Kontext der Eroberung der Neuen Welt und ihrer Missionierung richtig verstanden werden. BERNARDINO DE SAHAGÚN war einer derjenigen in dieser Zeit, der zwischen den Kulturen vermittelte, den Zusammenhang von Religion und Kultur kannte, das Christentum in die mexikanische Kultur einzuwurzeln suchte und der Nachwelt dadurch eine umfassende Kenntnis dieser Kultur übermittelte. Ihm verdanken wir auch die Aufzeichnung des kulturhistorisch, ethnographisch und theologisch höchst bedeutsamen Religionsgesprächs von 1524.

1. *Kulturzusammenstoß.*⁶ Am Vorabend der Eroberung der „Westindischen Länder“ (Indias Occidentales), wie man seit dem Irrtum des Kolumbus die neuentdeckten Länder nannte, gab es dort drei Hochkulturen: die der Mayas und der Azteken in Mittelamerika und die der Inkas in Südamerika (Perú). Das Reich der Azteken oder besser der Mexica (der Mexikaner im engeren Sinn) war ein loses Gefüge von Stadtstaaten, die dem Herrscher MOCTEZUMA II. tributpflichtig waren.⁷ Dieser regierte von der im 15. Jahrhundert gegründeten Doppelstadt Tenochtitlán-Tlatelolco aus, einer kunstvoll angelegten Lagunenstadt, die größer als alle damaligen spanischen Städte war und die Eroberer an Venedig erinnerte. Auf dieses hochentwickelte Staatswesen, das eine großartige Architektur und Literatur kannte, das Kalender und Geschichtsschreibung entwickelte und dessen komplexe Religion die gesamte Kultur durchdrang, auf dieses Staatswesen stießen die erstaunten Spanier. Hier sahen sie sich zum ersten Mal bei der Conquista der Neuen Welt einer ebenbürtigen Hochkultur gegenüber.⁸

2. *Eroberung.* Am Karfreitag des Jahres 1519 landete HERNÁN CORTÉS, von der Insel Española (heute Haiti und Dominikanische Republik) kommend, auf dem Festland und begann mit 500 Soldaten, 16 Pferden und 14 Geschützen die Eroberung Mexikos, das bei 8 Millionen Einwohnern Hunderttausende unter Waffen hatte. Einem friedlichen Einzug in die Hauptstadt im November 1519, die Spanier wurden als „göttliche“ Gäste empfangen, folgten zweijährige blutige Kämpfe, aus denen CORTÉS 1521 siegreich hervorging. Wie konnten die Spanier mit so geringen eigenen Kräften dieses hochentwickelte Reich erobern? Dafür lassen sich mehrere Gründe angeben, die zum Teil auch mit der altmexikanischen Religion zusammenhängen.⁹

Zum einen spielte sicherlich die kriegstechnische Überlegenheit der Spanier eine Rolle (Pferde, Feuerwaffen, Brigantinen); zum anderen vermochte CORTÉS durch eine kluge Diplomatie die tributpflichtigen Vasallenstämme gegen ihre bisherigen Beherrscher auf seine Seite zu ziehen. Dazu kommt die spanische Überlegenheit in der schriftlichen Kommunikation; die Azteken kannten nur

eine Bildersprache (Piktogramme), aber noch keine eigentliche Schrift. Der möglicherweise entscheidende Faktor ist jedoch im religiösen Kosmos der Azteken zu suchen.

3. *Religion.* Die aztekische Religion war unausgeglichen und zwiespältig, hatte dunkle und lichte Seiten, wie an zwei der wichtigsten Göttergestalten im aztekischen Pantheon deutlich wird: an HUITZILOPOCHTLI und QUETZALCÓATL.¹⁰

Auf der einen Seite wurde der alte Stammesgott HUITZILOPOCHTLI als Sonnen- und Kriegsgott mit Menschenopfern verehrt; ihm als Schutzgott gegen die Welt der Finsternis mußte täglich vor Anbruch der Dunkelheit das Kostbarste geopfert werden, was der Mensch besaß, sein Herz und sein Blut, damit die Sonne am nächsten Morgen wieder aufgehen und das Leben weitergehen konnte. Das Menschenopfer, das die Spanier so erschreckte, war für die Azteken eine kosmische Pflicht, um den Kreislauf des Lebens zu erhalten. Die Schätzungen der zeitgenössischen Quellen sprechen von 20 000 bis 100 000 jährlich auf den Tempelpyramiden dargebrachten Menschenopfern.¹¹ Um genügend Opfer zu haben, wurden sogar kultische Kriege geführt („Blumenkriege“).

Diese blutige Seite der Religion des „Sonnenvolks“ hatte freilich ein Gegengewicht in der Gestalt QUETZALCÓATLS, die bis heute unvergessen ist.¹² Nach den indianischen Berichten war diese Gestalt („Grünfederschlange“) ein Priesterkönig der Tolteken um die Jahrtausendwende, der in Tollan (heute Tula) lebte, nur unblutige Götterkulte erlaubte, daher vertrieben wurde und nach Osten in die Mayaländer auswanderte. Seitdem war Mexiko den nach Menschenopfern dürstenden Göttern ausgeliefert. Die aztekischen Herrscher verstanden sich als Statthalter QUETZALCÓATLS und setzten ihre Hoffnung auf seine Rückkehr von Osten und auf die Wiedererrichtung seines Reiches. Davon sprachen die alten Überlieferungen. Danach sollte er – Drohung und Verheißung – als weißer Erlöser von Osten übers Meer wiederkommen, um sein Reich in Besitz zu nehmen. Die Rückkehr des menschenfreundlichen Gottes wurde für das Jahr „eins Rohr“ (ce acatl) nach aztekischem Kalender erwartet. Dieses Jahr aber war genau jenes Jahr 1519, in dem CORTÉS landete. Die alten Weissagungen schienen also Wirklichkeit zu werden.¹³

4. *Götterdämmerung.* Das Zaudern und der geringe Widerstand, den MOCTEZUMA den spanischen Eroberern entgegensetzte, läßt sich unter anderem darauf zurückführen, daß auch der Aztekenherrscher die Ankunft der fremden Schiffe als Rückkehr des Gottes QUETZALCÓATL deutete.¹⁴ Deshalb versuchte er zunächst, CORTÉS mit Geschenken abzuwimmeln, bis er nicht mehr umhin konnte, ihn mit göttlichen Ehren in der Hauptstadt zu empfangen. Bei der Begrüßung sagte MOCTEZUMA, er habe das Land in seiner Abwesenheit nur verwaltet und gebe es nun zurück; QUETZALCÓATL alias CORTÉS möge darüber nach Belieben verfügen. Was denn der Spanier auch tat! Er machte sich den aztekischen Mythos des wiederkommenden Gottes zunutze, konnte diese Identifikation jedoch nicht lange aufrechterhalten, weil er sich ganz und gar nicht wie ein menschenfreundlicher Gott aufführte. Denn auch den Azteken dämmerte es mit der Zeit, daß es die Gier nach Gold war, die die Fremden vor allem antrieb; davon berichten viele zeitgenössische

Quellen.¹⁵ Der zeitgenössische Missionstheoretiker JOSÉ DE ACOSTA freilich vermochte selbst die Habgier als „felix culpa“ theologisch zu deuten: „Christianorum avaritia Indorum vocatio facta est.“¹⁶

Die Eroberer machten mit dem neuentdeckten Reich militärisch *tabula rasa*. Die Hauptstadt fiel 1521 in Schutt und Asche; vor allem die Tempel und Götterbilder wurden zerstört, aber auch viele Codices und sonstige Kunstwerke, die ja vielfach auf die Religion bezogen waren. Die einheimischen Frauen dienten den Eroberern als Konkubinen, und alle Indios, ob von hohem oder niedrigem Stand, wurden in den minderwertigen Status der Besiegten eingewiesen. Einer der wenigen Zeitgenossen, der diese gewaltsame Eroberung geißelte, war BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, der in seinem berühmten, an Prinz Philipp von Spanien gerichteten *Kurzgefaßten Bericht über die Verwüstung der Westindischen Länder* seine Landsleute als „grausame Banditen“ verurteilt:

„Was jene als Eroberungen bezeichnen, sind grauenvolle Invasionen grausamer Tyrannen, die nicht nur durch das göttliche Recht, sondern auch von allen menschlichen Gesetzen verurteilt werden, denn sie sind noch viel schlimmer als diejenigen, die der Türke unternimmt, um die christliche Kirche zu zerstören.“¹⁷

Es waren neue Herren da, neue kulturelle Lebensweisen und eine neue Religion. Würden die Besiegten die Siegerreligion annehmen? Wie sollte es unter diesen Bedingungen zu einer Begegnung der Religionen, gar zu einem Gespräch kommen?

III. Gestalt und Wirken des Bernardino de Sahagún (1499–1590)

Die großen missionarischen Anstrengungen in der Neuen Welt haben auch zu einer verstärkten theologischen Reflexion der neu sich stellenden Fragen geführt. Diese Leistung haben vor allem die drei großen Missionstheoretiker des 16. Jahrhunderts erbracht: der Dominikaner BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, der Franziskaner BERNARDINO DE SAHAGÚN und der Jesuit JOSÉ DE ACOSTA. Angesichts der Greuel der Conquista kommen sie alle darin überein, daß die Verkündigung des Evangeliums weder präventiv noch begleitend mit militärischer Gewalt vorangetrieben werden dürfe. Eine gemeinsame Einsicht, die sich keineswegs auf einen theologischen Konsens berufen konnte, sondern erst kontextuell entwickelt und gegen politische und kirchliche Widerstände verteidigt werden mußte. Doch keiner hat sich solche Kenntnisse der einheimischen Kultur, Sprache und Religion angeeignet wie BERNARDINO DE RIBEIRA, nach seinem Heimatort Sahagún genannt.

1. *Lernen für die Mission*. Um 1499 in Sahagún in der spanischen Provinz León geboren, studierte BERNARDINO in Salamanca, trat bei den Franziskanern ein und kam 1529 mit vielen anderen Missionaren nach Mexiko; acht Jahre nach der Eroberung sah er noch die zerstörten Tempel in der im Wiederaufbau begriffenen Hauptstadt. Dort widmete er sich bis zu seinem Tod im

hohen Alter von mehr als 90 Jahren dem Lehren und Schreiben. Er soll in seiner Jugend so schön gewesen sein, daß er sich auf Geheiß der Oberen nicht in der Öffentlichkeit zeigen sollte . . . Als erstes nach seiner Ankunft erwirbt er sich im Gegensatz zu seinen Kollegen gründliche Kenntnisse der Sprache der Besiegten, des Náhuatl. Er nimmt an der Gründung des königlichen Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco teil, einer Bildungsstätte für die aztekische Elite; mit Unterbrechungen unterrichtet er dort lateinische Grammatik. Kaum 20 Jahre nach der Eroberung können die aztekischen Schüler lateinisch dichten. Er lehrt aber nicht nur, sondern lernt vor allem: die mündlichen Überlieferungen, die Symbolwelten, die Bilderschrift. Er wird zum großen Vermittler zwischen den plötzlich aufeinandergesprungenen Kulturen des Abendlandes und des Aztekenreiches. Wie er seinen Schülern die europäische Kultur beibringt, so läßt er sich von ihnen in die Nahuatl-Kultur einweihen: ein kultureller Austausch, der seinesgleichen sucht.

Um gründliche Kenntnisse in Religion und Kultur bemüht er sich freilich nicht aus wissenschaftlichen Gründen, sondern weil er die Missionsarbeit der Kirche erleichtern und verbessern möchte. Er hat die Überzeugung, daß die Mission der christlichen Glaubensboten nur dann gelingen kann, wenn diese hinreichende Kenntnisse der indianischen Kultur und Religion besitzen. Dieses Wissen zur Weitergabe literarisch festzuhalten, betrachtet er als seine Lebensaufgabe; es geht ihm mit seinen eigenen Worten darum, „in mexikanischer Sprache all das aufzuschreiben, was mir für die Lehre, Pflege und Erhaltung des Christentums unter den Eingeborenen Neuspaniens und zur Unterstützung der Ordensgeistlichen und Priester, die sie unterweisen, nützlich erschien.“¹⁸

Das Ergebnis dieses Jahrzehnte in Anspruch nehmenden Bemühens ist sein Meisterwerk *Historia general de las cosas de la Nueva España*, eine monumentale Enzyklopädie der Náhuatl-Kultur.¹⁹ In Náhuatl geschrieben, ins Spanische übersetzt, mit einem Glossar versehen und von indianischen Künstlern illustriert, wurde das Riesenwerk 1569 fertig; ihm ging eine systematische Befragung der Priester und Weisen und eine Auswertung der Antworten mit Hilfe der von ihm ausgebildeten dreisprachigen Kollegiaten voran.²⁰

Die ersten drei der insgesamt zwölf Bücher handeln von den Göttern, vom Sakralkalender und Kult sowie von der aztekischen Theogonie. Die nächsten drei behandeln Astrologie, Wahrsagerei sowie Theologie und Moralphilosophie der Azteken; sie befassen sich also mit den Beziehungen zwischen Göttern und Menschen. Drei weitere sind den Menschen vorbehalten (Staatswesen, Recht, Berufe). Zwei Bücher befassen sich mit der belebten und unbelebten Natur. Das letzte, das XII. Buch schließlich ist der Zeitgeschichte gewidmet, der spanischen Conquista des Aztekenreiches und damit auch dem Zusammenprall zweier kultureller Welten.

Neben diesem Hauptwerk hat BERNARDINO DE SAHAGÚN noch eine Reihe weiterer Schriften zumeist in mexikanischer Sprache verfaßt; diese sind entweder katechetischen, spirituellen oder theologischen Inhalts (Predigten, Katechismen, Traktate), also direkt auf die missionarische Aufgabe bezogen, oder sie befassen sich mit linguistischen Fragen (Lehrbücher des Mexikani-

schen, ein dreisprachiges Lexikon). Es gehört zum Schicksal dieses Mannes, daß zu seinen Lebzeiten außer einer *Psalmodia christiana* (Mexico 1583) keines seiner Werke gedruckt und veröffentlicht wurde; vielmehr wurden seine Schriften zur aztekischen Sprache, Religion und Kultur nicht nur beargwöhnt, ihre Verbreitung wurde sogar durch königlichen Erlaß (1577) untersagt. Erst im 19. Jahrhundert sollten sie wiederentdeckt und publiziert werden.²¹

2. *Maßstäbe der Inkulturation.* SAHAGÚNS missionarisch motiviertes Interesse an der Kultur der Besiegten, seine Art, die Dinge zu betrachten, seine akribische Methode der Vergewisserung sind für seine Zeit ebenso ungewöhnlich wie unvereinbar mit der Konquistadorenmentalität; daher wurde sein Vorgehen auch mit Argwohn verfolgt.

Es sind wenigstens vier wesentliche Faktoren, die sich ausdrücklich oder einschlußweise als Maßstäbe seines Versuchs einer Inkulturation des Evangeliums erheben lassen.²²

(a) *Respekt vor der anderen Kultur.* Diese Einstellung sticht in seiner Zeit insofern hervor, als die kaum gebildeten Konquistadoren eher die Auffassung hatten, die fremde Kultur und Religion seien nur dazu gut, als heidnisches Teufelswerk zerstört zu werden. SAHAGÚN gehört weder zu denjenigen, die zur Legitimierung der spanischen Conquista gegen die bislang unbekannte Kultur polemisieren, noch zu denjenigen, die die neuentdeckte Kultur idealisieren. Vielmehr studiert er sie in all ihren Äußerungen, um sie von innen her zu verstehen. Freilich tut er das nicht, weil er das ethnographische Ideal des 20. Jahrhunderts antizipiert hätte; vielmehr will er zunächst die Kultur und Religion kennenlernen, um mit dieser Kenntnis gerüstet besser den christlichen Glauben verkünden zu können. Er betrachtet die fremde Kultur mit dem diagnostischen Blick eines Arztes, der die Krankheiten zu erkennen vermag, an denen der „Kulturkörper“ leidet. Diese Einstellung läßt ihn sowohl das Gesunde als auch das Kranke erkennen und beides unterscheiden.

„Der Arzt kann dem Kranken keine entsprechende Medizin geben, wenn er nicht zuvor in Erfahrung gebracht hat, von welchen Säften die Krankheit herkommt oder wodurch sie verursacht wird. . . . Und da die Prediger und Beichtväter Seelenärzte sind, müssen sie, um die geistlichen Krankheiten heilen zu können, die Arzneien und geistlichen Krankheiten kennen: der Prediger muß eine Kenntnis der Laster des Gemeinwesens haben, damit er seine Lehre dagegen aufrichten kann, und der Beichtvater, damit er angemessen zu fragen weiß und versteht, was man ihm in Ausübung seines Amtes sagt.“²³

Mit den Krankheiten meint SAHAGÚN größere Sünden als Saufen, Stehlen und die Sünden des Fleisches, nämlich vor allem die Sünden des Götzendienstes und des Aberglaubens. Denn sie sind es, die „wie eine Krätze den Glauben krankmachen können“,²⁴ die man also kennen muß, um in Beichte und Predigt dagegen angehen zu können.

(b) *Achtung vor dem anderen Menschen.* Nach Ausweis seiner Schriften hat SAHAGÚN niemals einen Zweifel daran gelassen, daß er die Indianer als den

Europäern ebenbürtige Menschen betrachtet hat, die ebenfalls von Gott geliebt sind und ihrer Würde entsprechend zu achten und zu behandeln sind. Wie wenig selbstverständlich diese Auffassung war, erhellt die Tatsache, daß in den ersten Jahrzehnten der Eroberung nicht einmal theoretisch Konsens darüber bestand, daß die Wesen, die man in den neuentdeckten Ländern vorfand, überhaupt Menschen seien. Praktisch behandelte man sie ohnehin nicht so. Der Papst selbst mußte mit der ganzen Autorität seines Amtes der Behauptung entgegenreten, die Indios seien zum Dienst der Europäer geschaffen und man könne sich ihrer wie der Tiere bedienen. In seiner Bulle *Sublimis deus* (1537), einem großen Dokument der Menschenwürde, erklärte PAUL III., die Indios seien wahrhaftige Menschen, die zur Annahme des Glaubens fähig seien und weder ihrer Freiheit noch ihrer Güter beraubt werden dürften.²⁵ Auf dieser Linie agierten die Franziskanermissionare in Mexiko, mit ihnen BERNARDINO DE SAHAGÚN. Die Gründung eines Kollegs zur Ausbildung des einheimischen Adels bekräftigt ebenfalls diese Überzeugung. An den handwerklichen und intellektuellen Fähigkeiten der dort Ausgebildeten läßt SAHAGÚN keinen Zweifel zu; ohne sie hätte er seine Schriften niemals verfassen können. Wie hoch er seine Mitarbeiter schätzte, läßt sich daran ablesen, daß er immer wieder auf sie verweist und sie bisweilen namentlich nennt. Er „habilitiert“ die Indianer auf der ganzen Linie, einschließlich ihrer Fähigkeit „zu unserem Christentum“, denn für ihn ist höchst gewiß, „daß diese Menschen unsere Brüder sind, die wie wir aus dem Stamm Adams hervorgegangen sind, und daß sie unsere Nächsten sind, die wir wie uns selbst zu lieben verpflichtet sind, quid quid sit.“²⁶

(c) *Beschreiben und Werten.* Geradezu modern im Sinn des ethnographischen Ideals mutet SAHAGÚNS Darstellung des aztekischen Kosmos an. In der literarischen Technik des distanzierten Erzählens beschreibt er zunächst ohne beurteilende Interpretation. Seine eigenen normativen Vorstellungen, die er natürlich hat, bringt er immer abgesetzt von den deskriptiven Passagen vor. Selbst bei der Beschreibung des Menschenopfers der Azteken legt er sich diese Zurückhaltung auf, wenngleich er sicherlich denselben Abscheu davor hatte wie seine Landsleute. Er vermag also, ohne seinen eigenen normativen Horizont zu verleugnen, sich mit dem diagnostischen Blick in die fremde Welt des anderen zu begeben, um dessen Wesen zu ergründen und dann erst in die normative Auseinandersetzung einzutreten. Daher beruft er sich beim heiklen Thema der aztekischen Religion weder auf Autoritäten noch auf die Heilige Schrift, sondern autorisiert seine Darstellung einzig mit der Sorgfalt (*diligencia*), die er habe walten lassen, um die Wahrheit all des von ihm Aufgeschriebenen an der Wirklichkeit zu prüfen.²⁷ Zu dieser Auffassung führt ihn nicht das wissenschaftliche Ideal einer verstehenden Anthropologie, vielmehr bildet sich ein solches Ideal im Verlauf seiner Sprach- und Kulturforschungen heraus, weil ihn seine christliche Anthropologie die Hochschätzung des anderen als Bruder und Nächster lehrt, und ihm zudem die Fähigkeit zur Unterscheidung an die Hand gibt.

(d) *Perspektivenwechsel.* Das Ernstnehmen der anderen Kultur und die Achtung vor dem anderen Menschen, aber auch die klare Unterscheidung

des Deskriptiven vom Normativen sind die Voraussetzungen für einen Perspektivenwechsel. Dieser besteht darin, die Dinge aus der Perspektive des betroffenen anderen zu betrachten. Daher schildert er im letzten Buch seiner *Historia* die Eroberung Mexikos nicht wie in den sonst überlieferten Berichten aus der Sicht der Eroberer, sondern aus dem Blickwinkel der Eroberten. Dieser Perspektivenwechsel erschien so außergewöhnlich, daß SAHAGÚN ihn ausdrücklich gerechtfertigt hat. So sagt er dem Leser seiner Darstellung der spanischen Eroberung Mexikos vorweg:

„Auch wenn schon viele in Spanisch die Eroberung Neu-Spaniens vom Standpunkt der Eroberer beschrieben haben, so möchte ich sie in der mexikanischen Sprache aufschreiben, und zwar nicht, um einige Wahrheiten vom Standpunkt der von der Eroberung betroffenen Indianer aufzusammeln, sondern um die von den Einheimischen gebrauchte Sprache des Krieges und der Waffen kennenzulernen, damit man daraus Wörter und Sprechweisen entnehmen kann, die der mexikanischen Sprache in diesen Dingen eigen ist.“²⁸

Freilich ist dieser Perspektivenwechsel nicht in erster Linie von ethischer Empörung oder prophetischer Anklage bestimmt, wie sie etwa viele große Schriften einen BARTOLOMÉ DE LAS CASAS prägen. Vielmehr ist es der Missionsimpuls, der SAHAGÚN zunächst in die andere Kulturwelt eindringen läßt und zu einem linguistischen und kulturellen Perspektivenwechsel bewegt, der freilich ein neues Verstehen der Dinge und ihre differenzierte Neubewertung nach sich zieht.

Diese Maßstäbe bestimmen auch die Aufzeichnung der aus alten Unterlagen rekonstruierten Religionsgespräche der zwölf Franziskaner mit den Azteken von 1524, die BERNARDINO DE SAHAGÚN 40 Jahre nach dem Ereignis im Jahr 1564 aufzeichnete. Das Manuskriptfragment dieser Gespräche wurde erst zu Beginn unseres Jahrhunderts im Vatikanischen Geheimarchiv entdeckt und veröffentlicht.²⁹

IV. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken

Das vatikanische Manuskript, das die Gespräche sowohl in einer spanischen als auch in einer mexikanischen Fassung überliefert, ist inzwischen vielfach übersetzt³⁰ und kommentiert worden.³¹ Hinter der sprach- und religionswissenschaftlichen Befassung mit diesem hochrangigen Dokument ist die theologische Wahrnehmung und Auseinandersetzung weit zurückgeblieben.³²

Dieses Werk SAHAGÚNS, das das Religionsgespräch aus alten Protokollen und Erinnerungen rekonstruiert, umfaßte ursprünglich vier Teile, wie er selbst „al prudente lector“ mitteilt: das erste Buch mit den Gesprächen in 30 Kapiteln (davon ist knapp die Hälfte erhalten); das zweite Buch über die christliche Lehre (*Doctrina cristiana*), also ein Katechismus (davon sind nur die Überschriften erhalten); das dritte Buch über den Missionserfolg in Mexiko

und das vierte Buch eine Auslegung der Sonntagslesungen (beide nicht erhalten).³³ Die von Fray Bernardino aufgezeichneten „Colloquios y doctrina christiana“ sind die ersten Religionsgespräche auf dem amerindischen Kontinent. Allein das Ereignis der Gespräche und ihr Verlauf sind ebenso bedeutsam wie die verhandelten Inhalte, die hier exemplarisch nach der Inkulturation des Gottesnamens befragt werden.

1. *Das Ereignis.* Auf Intervention von PAPST HADRIAN VI. übertrug dessen Schüler KAISER KARL V., der ja das kirchliche Patronat über die westindischen Gebiete ausübte, den Franziskanern als erstem Orden die Aufgabe, die Azteken zu missionieren. Die Franziskaner hatten Erfahrung in diesem Metier, hatte ihnen der Papst doch schon Mitte des 13. Jh. Vollmachten für die Asienmission übertragen. In dieser Zeit schon führte etwa ein WILHELM VON RUBRUCK Religionsgespräche mit Muslimen, Buddhisten und Nestorianern vor dem Groß-Khan der Mongolen in Karakorum.³⁴

Um die Entsendung der Minderbrüder nach *Nueva España* hatte CORTÉS selbst gebeten; ein Wunsch, dem vielfach die Absicht beigelegt wird, CORTÉS habe die militärische Conquista durch eine spirituelle Conquista abrunden wollen. Wie immer dem sei, am 13. Mai 1524, also drei Jahre nach der Unterwerfung des Aztekenreiches gingen die später als die „zwölf Apostel Mexikos“ geltenden „doze frayles“, von CORTÉS auf Knien feierlich begrüßt, in Mexiko an Land, um als christliche Glaubensboten zu wirken.

Kurz nach ihrer Ankunft schon, sie kannten kaum Land, Leute und Sprache, führten sie über Dolmetscher Religionsgespräche mit den aztekischen Vornehmen und Priestern. Dies war ein wagemutiger Schritt für den ersten missionarischen Kontakt, denn einschlußweise bedeutete er eine Gleichberechtigung der Gesprächspartner. Wie befremdlich diese irenische, weil dialogische Vorgehensweise erscheinen mußte, die in scharfem Kontrast zur gewaltsamen Conquista stand, beleuchtet die Tatsache, daß CORTÉS kurze Zeit nach den Gesprächen um die Entsendung „wirklicher“ Missionare ersuchte. Überdies war man sich auch im Obersten Indienrat in Sevilla nicht einig, ob eine indianische Sprache überhaupt genüge, die christlichen Glaubenswahrheiten auszudrücken.³⁵

Am Ereignis allein läßt sich Wichtiges für die Missionsmethode und wohl jegliches Religionsgespräch ablesen: unbeschadet des eigenen Wahrheitsanspruchs sind zum einen die Vertreter der anderen Religionen ernstzunehmende, gleichberechtigte Gesprächspartner; zum anderen müssen die spezifischen religiösen Vorstellungswelten ins wechselseitige Gespräch gebracht werden; die eigene darf nicht einfach oktroyiert werden. In der damaligen Welt alles andere als Binsenweisheiten.

Welche Bedeutung dieses Ereignis für die mexikanische Geschichte bekommen sollte, belegt eine in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts anonym verfaßte Geschichte der Azteken, die die Zeit vom Aufbruch in der Urheimat Aztlan 1168 bis zum Jahr 1607 umfaßt; als wichtiges Geschichtsdatum erscheint die Ankunft der „doze frayles“ 1524, die mit den Worten kommentiert wird: „Hier begann das Gottestum (teoyotl).“³⁶

2. *Der Verlauf des Gesprächs.* Was die Teilnehmer an diesem Gespräch angeht, so waren es auf christlicher Seite die zwölf aus verschiedenen Quellen namentlich bekannten Franziskaner und auf aztekischer Seite Adelige verschiedener ethnischer Stämme Mexikos und aztekische Priester.

Das erhaltene Fragment der Wechselreden, auf dessen mexikanische Fassung wir uns hier beziehen, gibt in drei großen Teilen zunächst die Reden der Franziskaner wieder (Kap. 1 bis 5), sodann die Widerrede der Azteken (Kap. 6 und 7) und dann wiederum die Antworten der Franziskaner (Kap. 8–14). Durch Vergleich dieser Teile sind Entwicklungen festzustellen, etwa beim Gebrauch der Gottesnamen (s. unten).

Im einzelnen machen die Minderbrüder ihren Gesprächspartnern zunächst klar, daß auch sie sterbliche Menschen und keineswegs Götter sind. Damit sagen die Neuankömmlinge selbst in aller Deutlichkeit, daß der Mythos vom wiederkehrenden Quetzalcóatl, den CORTÉS für sich zu nutzen verstanden hatte, auf die Spanier nicht anwendbar ist.³⁷ Damit distanzieren sie sich einschlußweise vom Vorgehen des CORTÉS bei seiner Ankunft.

Lasset uns euch nicht etwa verwirren!
Schauet uns nicht als etwas Höheres an!
Denn wird sind auch bloß euresgleichen,
auch nur Untertanen,
auch wir sind Menschen so wie ihr,
keineswegs sind wir Götter,
auch auf der Erde sind wir beheimatet,
auch wir trinken Wasser, auch wir essen,
auch wir leiden Kälte (und) Hitze,
auch wir sind sterblich, vergänglich. (VV. 26–35)³⁸

Dann teilen sie mit, sie seien Abgesandte und Beauftragte des spanischen Königs und des großen geistlichen Herrn in Rom, des Stellvertreters Gottes auf Erden, um das im Gottes-Buch gehütete Heilige Wort des wahren Gottes mitzuteilen. Wiederum conquista-kritisch äußern sich die Franziskaner dann, wenn sie mehrfach ausdrücken, daß sie nicht (wie ihre Landsleute) auf Gold und Güter aus sind, sondern einzig und allein auf die Rettung:

Nur allein wegen Mitleids mit euch,
(um) eurer Rettung (willen):
Nichts Irdisches
wollte der Große Geistliche Herr,
weder grüne Edelsteine (und) Edelmetall,
noch grüne Quetzal-Federn,
noch Kostbarkeiten,
nur insgesamt gerade eure Rettung,
die wollte er. . . . (VV. 128–136)

nur aus Liebe,
nur aus Mitleid,
erweist er euch Gutes.
Denn so will es unser Gott, unser Herr,

daß wir einander lieben,
(daß) wir uns einander erbarmen,
wir einander Gutes erweisen,
die wir auf Erden Menschen sind,
nicht um unseres Vorteils willen. (VV. 245–254)

Die Franziskaner gehen auch auf die Herkunft des Gotteswortes ein, ihren Auftrag und ihr Gottesverständnis, nicht ohne sich dann kritisch auf die Götter der Azteken, auf Quetzalcóatl, Huitzilopochtli und andere (unter Aussparung der Bezeichnungen für den Hochgott) zu beziehen. Sie nehmen diese Götter zwar durchaus als Wirklichkeiten ernst, disqualifizieren sie aber später dadurch, daß sie keine „wahren Götter“ seien (V. 938): denn wenn sie „wirklich Götter“ (nelli teteu) wären, müsse man fragen, warum sie Spott mit den Menschen treiben, kein Mitleid haben, Plagen auferlegen und Furcht und Schrecken verbreiten. Dem aztekischen Pantheon setzen die Franziskaner das Bild des christlichen Gottes entgegen, der menschenfreundlich, voller Liebe und Erbarmen sei, der auf Erden Mann (!) zu werden geruhte in Jesus Christus, der sein Reich aufgerichtet habe in der Kirche, wo man durch das Wasser dessen, durch den man lebt, gewaschen werde und der heilige Vater die Schlüssel verwalte.

Wie lautet die Antwort der Azteken auf diese von den Minderbrüdern vorgetragene kleine Heilsgeschichte? Sie antworten in zwei Schüben: zunächst die Adelligen, dann nach Beratung die Priester. Zuallererst geben sie ihrem Schrecken und ihrer Ratlosigkeit Ausdruck; sie berufen sich auf Gesetz und Sitte ihrer Vorfahren, können die alten und neuen Dinge nicht zusammenbringen. Sie müssen sich erst beraten. Dann legen sie ihre Religion dar, benennen ihr Ärgernis, machen ihre Einwände, um schließlich angesichts der leibhaftigen Manifestationen des Göttlichen in Gestalt der Spanier (VV. 885–891) in Wendungen abgründiger Traurigkeit von der Wirkungslosigkeit ihrer Götter auf deren Tod und auf den Verlust der eigenen Identität zu schließen.

Wohin sollen wir denn vielleicht noch gehen?
Wir (sind) Untertanen,
wir (sind) vergänglich, wir (sind) sterblich,
wohlan, laßt uns denn sterben,
wohlan, laßt uns denn zugrunde gehen!
Sind doch die Götter (auch) gestorben. (VV. 922–927)

Sicher, sie wehren sich und verweisen auf die Effizienz etwa ihres Regengotts Tlaloc (VV. 978ff) und auf die langen Traditionen ihres Volkes. Doch empfinden sie sich in dieser Situation als Nichtse („Sind wir denn überhaupt etwas?“ [V. 905]), aus der heraus sie dann die erschütternden Worte resignativer Gelassenheit derer sprechen, die alles verloren haben:

Genug allein mit dem, daß wir einbüßen,
daß wir verloren, daß uns weggenommen wurden,
daß uns verboten wurden

die Matte (und) der Sitz (der Herrschaft).
Werden wir am selben Orte wohnen bleiben,
nur eingeschlossen (gefangen) werden wir sein.
Möget ihr mit uns machen, was ihr wollt.
Das ist alles, womit wir erwidern,
womit wir antworten eurem Hauch, eurer Rede,
o unsere Herren! (VV. 1048–1060)

Darauf antworten die zwölf Patres tröstend, daß es ja nicht die „wahren Götter“ seien, die sie verlören (V. 1074), denn sonst würden ja auch sie selbst diese verehren. Die Azteken seien wie Blinde, daher sei ihre Sünde nicht groß. Jetzt aber werde ihnen mitgeteilt, wer der wahre Gott sei. Dann folgen lange Ausführungen zum Wesen Gottes als Schöpfer und Erhalter einer kontingenten Welt, zum Engelkampf, aus dem die Teufel hervorgehen, die wiederum den Götterglauben hervorgebracht haben (hier werden die aztekischen Götter als Diaboloï identifiziert). Mit Darlegungen zur Engellehre, zum Schöpfungswerk Gottes und zum Sündenfall bricht das Manuskript ab. Auffallend ist die quantitativ starke Betonung und Umschreibung des Wirkens von Teufeln und Engeln; sie fügt sich aber in diesen Inkulturationsversuch des christlichen Gottesglaubens plausibel ein.

3. *Inkulturation des Gottesnamens?* Eines der Probleme aller Begegnungen des Christentums mit anderen Religionen ergibt sich aus dem Gebrauch des Gottesnamens. Wie soll man unverwechselbar in der anderen Sprache und Kultur den christlichen Gott zur Sprache bringen und ihn zugleich von den anderen Göttern oder Gottesvorstellungen unterscheiden? In der Rekonstruktion SAHAGÚNS wählen die „doze frayles“ einen Weg der Kultursynthese, der ihre Akkomodationsbemühungen unter Beweis stellt.

Man kann verschiedene Beobachtungen machen, wenn man die drei genannten Teilstücke des Religionsgesprächs miteinander vergleicht und das Augenmerk dabei vor allem auf die Gottesbezeichnungen wirft (funktionale Umschreibungen wie Schöpfer, Erlöser, Herr des Himmels etc. sollen hier einmal außer Betracht bleiben). Geht man mit dem Übersetzer W. LEHMANN davon aus, daß an dem mexikanischen Text „wieder und wieder gefeilt wurde“ und „möglichst gut-mexikanische Fachausdrücke gewählt wurden“,³⁹ dann können gerade im sensiblen Bereich des Gottesnamens Zufälligkeiten eher ausgeschlossen werden.

Im gesamten Gespräch werden vor allem, wenn auch nicht ausschließlich fünf Gottesbezeichnungen ins Spiel gebracht: es sind dies einmal das spanische „Dios“ und zum anderen die mexikanischen Bezeichnungen „teotl“ (bzw. teutl) als allgemeiner Gottesname und Bezeichnung des Numinosen überhaupt, „ipalnemoa(ni)“ als aztekischer Hochgott und Urheber allen Lebens („der, durch den man lebt“), „tloque navaque“ als allgegenwärtiger Herr („Herr des Mit und Bei“), sowie „tlatoani“, als Sakraltitulatur der aztekischen Könige auf das herrscherliche Sprechen hinweisend.⁴⁰ Diese Bezeichnungen werden für den christlichen Gott adaptiert, nicht jedoch andere Götternamen, wie Tezcatlipoca, Huitzilopochtli u. a., die ausdrücklich

als „erdichtet“ kritisiert werden. Damit machten sich die Franziskaner die monotheistischen Tendenzen im aztekischen Pantheon zunutze, die durch Weise aus der gebildeten Oberschicht vorangetrieben wurden, die gegenüber der vorherrschenden Kriegs- und Opfermystik einen neuen Zugang zum Göttlichen suchten und in der Erfahrung von „Blumen und Gesang“ (als Symbole für Wahrheit und Trost) auch fanden.⁴¹

Der christliche Gott wird nun im ersten Teil fast ausschließlich mit einer oder mehreren dieser altmexikanischen Bezeichnungen eingeführt, ohne daß zur Verdeutlichung das Spanische zu Hilfe genommen würde. Die Franziskaner gehen also sozusagen „induktiv“ vor, indem sie am Bekanntesten anknüpfen und nur sehr behutsam weitergehen. Mehrfach erscheinen alle vier Bezeichnungen in einer Reihung, die dann etwa so lautet:

„Schon lange Zeit ist es her,
daß er, der wahre Gott, der Herr (nelli teutl, tlatoanj)
der Herr der Nähe, der Herr des Bei (tloque, navaque)
Der, durch den man lebt (Ipalnemoani)
zu erscheinen geruhete
seinen gar Lieben“ . . . (VV. 288–293)

Diese Bezeichnungen werden unterschiedslos sowohl für Gott als auch für Christus gebraucht, so daß die Titulatur, nur durch den Hinweis auf die menschliche Natur ergänzt, folgendermaßen lautet:

„Sein erlauchter Name ist Jesus Christus
wahrer Gott (nelli teutl)
und wahrer Mann (nelli oqujchli)
Der, durch den alles lebt (ipalnemoanj)
Herr des Mit und Bei (tloque, navaque)“ (VV. 544–548)

Im Munde der antwortenden Azteken im zweiten Teil des Gesprächs tauchen die Gottesbezeichnungen natürlich auch auf, wobei die Azteken die unerhörte Aussage der Franziskaner zu verarbeiten haben, daß sie die mit demselben Namen benannte Gottheit nicht kennen sollen (V. 935).

Im dritten Teil schließlich fällt auf, daß in den Darstellungen der franziskanischen Frayles vielfach der spanische Begriff „Dios“ absolut, also ohne weitere Titel, eingeführt wird (etwa VV. 1331, 1559, 1575, 1899), aber auch die vier altmexikanischen Gottesbezeichnungen in vielfältigen Kombinationen mit „Dios“ auftauchen: etwa als „Dios tloque navaque“ (V. 1265), als „ipalnemoani Dios“ (V. 1321), als „Dios tlatoanj“ (V. 1712), als „nelli teutl tlatoanj Dios“ (V. 1975). Nicht nur „Dios“, auch andere spanische oder lateinische Worte werden in den aztekischen Text eingeführt, wie „ángeles“ und „diaboloí“, „Papa“ und „Yglesia“, „Adán“ und „Miguel“.⁴²

Oft geht man davon aus, daß das Auftauchen von „Dios“ in den Wechselreden auf das Scheitern der Akkomodationsmethode verweist, denn die Franziskaner hätten einsehen müssen, „daß gerade das Ausmaß der missionarischen Akkomodation dem Anliegen ihrer missionarischen Verkündigung im Wege stand, weil damit den Azteken keine Motivierung zur Übernahme

der neuen Botschaft deutlich wurde⁴³. Man kann das Vorgehen der Franziskaner freilich auch als sehr bewußt eingeschlagenen „induktiven“ Weg zu einer die vorhandenen Vorstellungen so weit wie irgend möglich integrierenden Gottesvorstellung ansehen. Denn missionsmethodisch ging es den Franziskanern nicht um eine pauschale Verwerfung der vorgefundenen und die totale Implantierung der eigenen Kultur, sondern um eine religiöse und kulturelle Synthese.

Wenn man diese Beobachtungen zum Gottesnamen, aber auch das gesamte Vorgehen beim Religionsgespräch in den Blick nimmt und systematisiert, dann ist folgender methodischer Dreischritt erkennbar:

(a) *Unterscheidung Gott und Mensch*. Die grundlegende Unterscheidung ist die zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre. Die Missionare betonen mehrfach, daß weder sie noch der Papst, der sie ausgesandt hat, Götter (teteu) sind. Vielmehr begeben sie sich auf dieselbe Ebene mit ihren Dialogpartnern, indem sie zum Auftakt betonen: wir sind euresgleichen, Menschen so wie ihr (VV. 28.30).

(b) *Unterscheidung Gott und Götter*. Eine weitere Differenzierung nehmen sie vor, indem sie die tendenziell monotheistischen Gottesbezeichnungen von den polytheistischen unterscheiden; letztere weisen sie zurück, während sie erstere rezipieren und für die Inkulturation des christlichen Gottesglaubens nutzbar machen. Die Götter werden dabei durchaus als Wirklichkeiten angenommen, wenn auch nicht auf der göttlichen, sondern auf der kreatürlichen Ebene; sie werden mit der Kategorie des „diabolo“ begriffen, und das polytheistische Pantheon wird mit der Entstehung der Teufel im Engelkampf erklärt. Auch mit diesem Vorgehen stellen die Missionare eine Vergleichsebene her, denn die anderen Götter entsprechen ja den eigenen Teufeln. Überdies werden ebenfalls auf dieser intermediären Ebene den Göttern/Diabolo als christliches Kontrastprogramm die Engel gegenübergestellt. Die Unterscheidung wahrt also die Göttlichkeit Gottes und die Menschlichkeit des Menschen durch Depotenzierung der Götter, die auf einer niederen Ebene anerkannt bleiben, sei es in der Verwerfung ihrer konkreten Gestalt als „Teufel“ oder sei es in ihrer möglichen Gestalt als „Engel“⁴⁴.

(c) *Synthese Gott und Gott*. Nachdem die nötigen Unterscheidungen vorgenommen sind, die das christlich nicht Integrierbare abscheiden und das christlich Rezipierbare herauschälen, wird dieses mit dem in der eigenen Kultur üblichen Gottesnamen identifizierend in Zusammenhang gebracht. Die Einführung von „Dios“ dient also der Vereindeutigung jenes aztekischen Amalgams von Gottesvorstellungen und -bezeichnungen, das von sich aus zwar ambivalent ist, die Franziskaner aber an den „unbekannten Gott“ erinnern haben mochte, dessen Verehrung Paulus auf dem Areopag zu einer Aussage brachte, die auch den „doze frayles“ als Maxime gelten konnte: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.“ (Apg 17,23).

4. *Neue religiöse Identität*. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die überraschend schnelle und wirksame Evangelisierung in Mexiko auf die irenische und auf Synthese bedachte Methode der Franziskaner zurückzuführen ist, deren Inkulturationsbemühungen nicht so leicht unterschätzt werden

können. Eine wichtige Rolle spielte im selben Zeitraum aber sicher auch das Erscheinen der „Virgen de Guadalupe“ (1539) in Tepeyac, einem ehemaligen Heiligtum der Göttin Tonantzin. Sowohl vom Symbolkosmos der aztekischen Kultur her als auch von der abendländischen Ikonographie her konnte das Bild der Jungfrau als „Mutter Gottes“ dechiffriert werden.⁴⁵ Auch wenn SAHAGÚN bei dieser Erscheinung vor Synkretismus warnte,⁴⁶ haben diese Ereignisse und Bemühungen zu einer neuen religiösen Identität geführt, in der die alten und neuen kulturellen und bestimmte religiöse Muster zu einer Einheit zusammengewachsen sind, die bis heute Frömmigkeit, Mentalität und Kultur Mexikos prägt.

Der mexikanische Schriftsteller OCTAVIO PAZ, der wie kein anderer das mexikanische Wesen kennt, faßt dies so zusammen:

„Nachdem die Bande zu ihrer eigentlichen Kultur abgerissen, ihre Götter tot und ihre Städte zerstört waren, fanden die verwaisten Indios durch den katholischen Glauben einen neuen Platz in der Welt. (Diese Möglichkeit, einer lebendigen Ordnung anzugehören, und sei es auch nur als unterste Schicht der Gesellschaftspyramide, wurde den Eingeborenen der Neu-England-Staaten von den Protestanten mitleidlos versagt!) Man sollte nicht vergessen, daß die Zugehörigkeit zum katholischen Glauben einen Platz im Kosmos bedeutete. Die Flucht der Götter und der Untergang der Führer hatte die Eingeborenen in eine so große Einsamkeit (soledad) gestoßen, wie sie sich ein moderner Mensch nur schwer vorstellen kann. In dieser Lage ermöglichte ihnen allein der Katholizismus, Bindungen mit Welt und Jenseits wieder anzuknüpfen, gab somit ihrem Dasein auf dieser Erde wieder einen Sinn, nährte ihre Hoffnung und rechtfertigte ihr Leben und ihren Tod.“⁴⁷

SUMMARY

Starting from a typology of “religious colloquies” the article examines the contribution of the Franciscan friar Bernardino de Sahagún as an example of the encounter of culture and religion in the recently conquered Mexico of the sixteenth century. In the context of the violent Spanish “conquista” of the Aztec empire he steeped himself in the Náhuatl culture, in order to understand it from within and so to prepare the way for a peaceful evangelization.

The criteria of his approach not only lay the foundations of the ethnographical ideal of a cool objective description but are also theologically marked by the discovery of and high value placed on the strange Other as brother. This position can be detected in the religious debate between the “doce frayles” and the Aztec nobles and priests in 1524, which was later written down by Bernardino and preserved as a fragment. The way he uses the names of the divinity in Spanish and in Náhuatl, drawing on the monotheistic tendencies in the old Mexican religion, indicates that these “colloquies” represent an inculturation process of the first order. This process provides a synthesis of the two clashing cultural systems by distinguishing the levels of divine and human as well as an intermediary level in both cultures, thus contributing to a new religious identity and to an integration of native beliefs in the common heritage.

- ¹ P. MEINOLD, *Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas*, Wiesbaden 1981, 5.
- ² Vgl. G. SCHURHAMMER, *Les controverses du Père Cosme de Torres SJ avec les Bouddhistes de Yamagouchi 1551*, in: ders., *Xaveriana* (Gesammelte Studien Bd. 3 [Bibliotheca Instituti Historici S.J. vol. XII]), hg. unter Mitwirkung von L. SZILAS, Lisboa 1964, 631–651; ders., *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, Bd. II/3, Freiburg-Basel-Wien 1973, 297–309.
- ³ Vgl. die Erklärung *Nostra aetate* Nr. 2.
- ⁴ Vgl. hierzu grundsätzlich W. STROZL und H. WALDENFELS (Hgg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen* (QD 98), Freiburg-Basel-Wien 1983.
- ⁵ BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas en Nueva España* (ed. A. M. GARIBAY K.), México ⁶1985, 20 (Prólogo).
- ⁶ Vgl. W. REINHARD, *Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 2: Die Neue Welt, Stuttgart 1985, 32–68.
- ⁷ Vgl. hierzu W. KRICKEBERG, *Moctezuma II.*, in: *Saeculum* 3 (1952) 255–276.
- ⁸ Vgl. exemplarisch J. SOUSTELLE, *Das Leben der Azteken. Mexiko am Vorabend der spanischen Eroberung*, Zürich 1986; H. J. PREM / U. DYCKERHOFF, *Das Alte Mexiko. Kultur und Geschichte der Völker Mesoamerikas*, München 1986.
- ⁹ Die wichtigsten Gründe bei T. TODOROV, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985, 69–151.
- ¹⁰ Vgl. hierzu G. LANCZOWSKI, *Götter und Menschen im alten Mexiko*, Olten und Freiburg 1984, 35–86.
- ¹¹ Zur Frage der Menschenopfer vgl. die für unser Thema grundlegende Arbeit von R. NEBEL, *Altmexikanische Religion und Christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus* (NZM Suppl. XXXI), Immensee 1983, 73–89.
- ¹² Vgl. J. LÓPEZ PORTILLO Y PACHECO, *Quetzalcóatl. Roman eines Mythos*, Frankfurt 1980.
- ¹³ Vgl. W. KRICKEBERG (Anm. 7), 267–272.
- ¹⁴ Davon berichtet auch BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general* (Anm. 5) Buch VIII, 7 (S. 455) und Buch XII, 3f. (S. 725f). Zur Interpretation vgl. D. CARRASCO, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago London 1982, bes. 148–204.
- ¹⁵ Aussagen zur Habgier der Spanier sind gesammelt bei R. KONETZKE, *Christentum und Conquista im spanischen Amerika*, in: *Saeculum* 23 (1972) 59–73.
- ¹⁶ J. DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute III*, 18, 4 (Madrid 1984, 533).
- ¹⁷ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Obras escogidas Bd. 5), Madrid 1958, 147.
- ¹⁸ *Historia general* (Anm. 5) Buch II (prólogo), (S. 73).
- ¹⁹ *The Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, 12 Bde., hg. von A. J. O. ANDERSON und Ch. E. DIBBLE, Santa Fe 1950–1969. In Deutsch zugänglich: E. SELER (Hg.), *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, Stuttgart 1927.
- ²⁰ Zur Methode vgl. den Artikel von A. LÓPEZ AUSTIN in: *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagún*, hg. von M. S. EDMONSON, Albuquerque N.M. 1974.
- ²¹ Zu den Schriften SAHAGÚNS vgl. L. N. D'OLWER und H. F. CLINE, *Bernardino de Sahagún*, in: *Handbook of Middle American Indians*, Bd. 13,2 (Guide to Ethnohistorical Sources) Austin 1973, 186–239, sowie die Angaben bei J. G. DURÁN, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (Siglos XVI–XVIII), Bd. 1 (siglo XVI), Buenos Aires 1984, 297–312; in diesem wichtigen Quellenwerk ist auch die spanische Fassung des Religionsgesprächs von 1524 enthalten (S. 313–352). Vgl. auch R. STREIT, *Bibliotheca Missionum*, Bd. 2 (Amerikanische Missionsliteratur 1493–1699), Freiburg 1924, 216–221.
- ²² Zur Charakterisierung des Werks von SAHAGÚN vgl. M. BALLESTEROS GAIBROIS, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, León 1973; auch T. TODOROV (Anm. 9) 260–285.
- ²³ *Historia general* (Anm. 5), Prólogo (S. 17).

²⁴ *Historia general* (Anm. 5), Buch V, apéndice (S. 285).

²⁵ Der Wortlaut dieses Dokuments findet sich bei J. BAUMGARTNER, *Mission und Liturgie in Mexiko*, Bd. 1: *Der Gottesdienst in der Kirche Neuspaniens* (NZM.S. Bd. 18), Immensee 1971, 122f.

²⁶ *Historia general* (Anm. 5), Prólogo (S. 20).

²⁷ *Historia general* (Anm. 5), Buch II prólogo (S. 72).

²⁸ *Historia general* (Anm. 5), Buch XII Al lector (S. 722).

²⁹ J. M. PÓU Y MARTI, *El libro perdido de las pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México*, in: *Scritti di Storia e Paleografia. Miscellanea Francesco Ehrle* Bd. III: *Per la Storia ecclesiastica e civile dell'età di mezzo*, Rom 1924, 281–333.

³⁰ *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. „colloquios y doctrina christiana“ des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahr 1564*. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von W. LEHMANN, aus dem Nachlaß hg. von G. KUTSCHER (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas Bd. 3), Stuttgart 1949.

³¹ Aus religionswissenschaftlicher Sicht vgl. H. WISSMANN, *Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524* (MWF Bd. 15), Gütersloh 1981. Auf diese gründliche Untersuchung beziehen wir uns im folgenden ebenso wie auf die Ausführungen von R. NEBEL, *Altmexikanische Religion* (Anm. 11), 151–167.

³² Dieser Mangel wird äußerlich dadurch dokumentiert, daß ein so umfassendes historisches Werk wie das von H. J. PRIEN [*Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978] SAHAGÚN nur am Rande erwähnt und weder seinem Werk noch dem von ihm aufgezeichneten Religionsgespräch Raum gewährt.

³³ Vgl. *Sterbende Götter* (Anm. 30), 52f. Das erhaltene Fragment der Handschrift SAHAGÚNS ist auf 16 Quartblättern überliefert; zu ihren Besonderheiten vgl. die Einleitung von W. LEHMANN ebd. 35–44.

³⁴ WILHELM VON RUBRUCK, *Reise zum Großkhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum 1253–1255*, hg. von H. D. LEICHT, Darmstadt 1984, 182–192. Zum Typus dieses frühen Religionsgesprächs vgl. J. FRIED, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 243 (1986) 287–332, hier 307–313.

³⁵ Zum Sprachproblem vgl. R. KONETZKE, *Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas*, in: *Jahrbuch für Geschichte, Gesellschaft und Wirtschaft Lateinamerikas* 1 (1964) 72–116.

³⁶ *Geschichte der Azteken. Codex Aubin und verwandte Dokumente*, übers. von W. LEHMANN und G. KUTSCHER, eingeleitet von G. VOLLMER (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas Bd. 13), Berlin 1981, 34; vgl. auch S. 1 und 27.

³⁷ Vgl. auch die nach einem zeitgenössischen Bericht von CORTÉS selbst vorgenommene „Entmythologisierung“ seines göttlichen Status in den Augen der Indianer, indem er vor den Franziskanern in die Knie geht: BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, hg. von J. RAMÍREZ CABAÑAS, México ¹³1983, 450, (Kap. 171).

³⁸ Wir halten uns im folgenden an die von W. LEHMANN (Anm. 30) vorgenommene Verseinteilung der *Colloquios*.

³⁹ W. LEHMANN im VORWORT zu *Sterbende Götter* (Anm. 30), 12.

⁴⁰ Vgl. G. LANCKZOWSKI (Anm. 10) zu den einzelnen Namen.

⁴¹ Vgl. R. NEBEL, *Altmexikanische Religion* (Anm. 12) 91–101 und 161–167.

⁴² Aus der Durchsetzung mit solchen Fremdwörtern wird man aber sicher nicht einfach schließen dürfen: „Damit wurde jede Brücke von der traditionellen Religion zum

Christentum abgebrochen und das iberische Christentum verabsolutiert.“ So H. J. PRIEN (Anm. 32), 236.

⁴³ G. LANCZOWSKI (Anm. 11) 43. Vgl. hierzu auch H. WISSMANN (Anm. 31) 83ff.

⁴⁴ Zum vergleichbaren Vorgehen im frühen Christentum vgl. H. WEY, *Die Funktion der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957.

⁴⁵ Vgl. V. ELIZONDO, *Maria und die Armen*, in: Conc. 19 (1983) 641–646. W. M. HAVERS, *Unsere liebe Frau von Mexiko Maria de Guadalupe* (Adveniat Zeugnisse 7), Essen 1985.

⁴⁶ *Historia general* (Anm. 5), Buch XI, 12 apéndice (S. 704f).

⁴⁷ O. PAZ, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt 1979, 104.